

**Nessuna pietà per il piccolo Tim.  
Hocquenghem, Edelman e la questione del futuro**

Lorenzo Bernini

Università degli Studi di Verona

---

**Abstract**

According to Teresa De Lauretis (2010, 87) it is «a manifesto for the twenty-first century», according to Leo Bersani (2008, 45) it is «the classic textbook of the horror of heterosexual breeding». In the last decade Lee Edelman's essay *No Future. Queer Theory and the Death Drive* (2004) provoked an intense debate among U.S. lesbian, gay and trans intellectuals. Since the author persistently refers to Guy Hocquenghem, this article offers a comparison between the two in order to make both a critique and a praise of Edelman's book. For many, *No Future* represents the end of Queer theories: my claim is that it provides us with a chance to reopen the hope for an "after the end".

**Keywords:** Queer politics and psychoanalysis, childhood, death drive.

## 1. Lotta anale contro il capitale

Nel maggio 1968, durante l'occupazione della Sorbona, un gruppetto di studenti cercò di dar vita a un Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire. Degli otto dazebao affissi, il giorno dopo sei furono strappati. Dopo una settimana non ne rimaneva alcuno. Per il comitato d'occupazione, del resto, la sola presenza di ragazzi omosessuali attorno alle toilette dell'Università rappresentava una minaccia alla rispettabilità del movimento. L'anno successivo, a New York, in seguito ai moti di Stonewall, nacque il GLF (Gay Liberation Front<sup>1</sup>). Incoraggiati da questa notizia, il 10 marzo 1971, alcuni giovani lesbiche e gay parigini, assieme ad alcune militanti dell'MLF (Mouvement de Libération des Femmes), fecero irruzione alla Salle Pleyel e interruppero una puntata della trasmissione radiofonica di Menie Grégoire. A discutere "il doloroso problema dell'omosessualità" con la popolare conduttrice erano stati invitati psicologi, medici, sacerdoti, ma nessuna lesbica e nessun gay, e i manifestanti, brandendo salami come se fossero manganelli, affermarono in modo non-violento e festoso il loro diritto di dire la propria<sup>2</sup>. Fu questo l'atto costitutivo di quel FHAR (Front Homosexuel d'Action Révo-

---

<sup>1</sup> Il nome ricalcava quello del fronte di liberazione algerino. Nel 1951 era stata fondata a Los Angeles la Mattachine Society, mentre nel 1955 a San Francisco si era costituito il gruppo delle Daughters of Bilitis: si trattava di due organizzazioni assimiliazioniste e integrazioniste, la prima di uomini, la seconda di donne omosessuali, che propagandavano una visione rispettabile e perbenista dell'omosessualità. Il GLF aveva invece un'impostazione radicale e rivoluzionaria, nello spirito dei moti di Stonewall a cui presero parte i ben poco raccomandabili avventori del locale – travestiti, *drag queen*, prostitute e marchette tra gli altri.

<sup>2</sup> L'episodio è commentato con queste parole da Beatriz Preciado (2010) nella postfazione all'edizione spagnola di Hocquenghem 2000: «In Francia, il 5 marzo 1971, la scrittrice attivista di sinistra e membro di MLF Françoise d'Eaubonne e un gruppo di lesbiche attaccano armate di salami il professor Lejeune mentre fa una conferenza contro l'aborto al Théâtre de la Mutualité a Parigi. Sorge così il "Commando Saucisson" (commando salame), movimento intorno al quale si agglutinerà più tardi il Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR). Il Commando Saucisson inventa il terrorismo anale. Ridicolizzando allo stesso tempo i manganelli della polizia e i peni come strumenti della politica tradizionale, il salame fa appello all'analità: fatto con la pelle del tubo intestinale degli agnelli e dei maiali, la sua forma non smette di ricordare quella degli escrementi umani o animali. Poco dopo, il Commando Saucisson prende

lutionnaire), che il 5 e il 6 aprile 1972, assieme al neonato FUORI! (Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano!), a Sanremo avrebbe tentato di sabotare il primo congresso internazionale di sessuologia sui “Comportamenti devianti della sessualità umana”. In anni in cui la psicoanalisi si diffondeva nel senso comune, in Europa il nascente movimento di liberazione omosessuale individuò come obiettivi strategici delle proprie contestazioni quelli che il FHAR chiamava *flickiâtres* (psicosbirri), i detentori del sapere medico e psicologico sull’omosessualità; ma dal momento che fatti come quelli accaduti durante l’occupazione della Sorbona non erano affatto eccezionali, esso non risparmiò neppure gli *hétéroflix* (eterosbirri) di sinistra. Nel febbraio 1972, ad esempio, il FHAR irruppe polemicamente in un convegno del Partito comunista francese che affrontava la “questione femminile” secondo una prospettiva familista che i giovani del gruppo ritenevano inadeguata e reazionaria.

Più che da un atteggiamento rivendicativo e propositivo, il primo movimento di liberazione omosessuale francese era animato da un sentimento di opposizione radicale a ogni forma di disciplinamento della sessualità, comprese la famiglia e la coppia. Tra i suoi fondatori e principali portavoce, nel 1972 il venticinquenne Guy Hocquenghem si distinse per la pubblicazione di *Le désir homosexuel*, destinato a diventare un testo di riferimento per il pensiero *queer*. In questo saggio, richiamandosi a *L’Anti-Œdipe* di Deleuze e Guattari e alla *Histoire de la Folie* di Foucault (*La volonté de savoir* sarebbe stata pubblicata quattro anni dopo), Hocquenghem (2000, 26-27) contestava la tesi dell’esistenza di una specificità ontologica dell’omosessualità, e al desiderio omosessuale attribuiva lo statuto di un paradosso, affermando che il desiderio è semplicemente desiderio, senza qualificazioni, mentre l’omosessualità è una «categoria psicopoliziesca» di conio recente. Secondo le sue ricostruzioni, soltanto dalla seconda metà dell’Ottocento<sup>3</sup> la letteratura medica aveva introdotto una partizione binaria del deside-

---

d’assalto lo studio della radio che trasmette il programma di Méné Gregoire dedicato a “L’omosessualità questo doloroso problema”» (la traduzione italiana, diffusa in occasione delle Cinque Giornate Lesbiche di Roma (2-6 giugno 2010), è scaricabile all’indirizzo <http://it.scribd.com/doc/57078838/terrore-anale>).

<sup>3</sup> Hocquenghem, come poi avrebbe fatto Foucault in *La volonté de savoir* (1976), utilizzò come fonte sull’origine del concetto di omosessualità la testimonianza di Havelock Hellis in *Sexual Inversion* (1889). Foucault avrebbe identificato in Karl Friedrich Westphal colui che introdusse il concetto di inversione (e non il termine “omosessuale”) nella letteratura medica con un articolo pubblicato nel 1870 (*Die Konträre Sexualempfindung*), mentre Hocquenghem, senza far differenza tra termine e concetto, nominò genericamente un «medico tedesco» e indicò come data il 1869. In realtà, secondo la testimonianza di

rio il cui esito, non solo nella scienza ma anche nel senso comune, era stato l'imposizione di un ordine normativo che sanciva la superiorità morale e biologica dell'eterosessualità sull'omosessualità. Hocquenghem anticipò quindi le tesi che avrebbero reso celebri Foucault (1976) e Butler (1990), sostenendo che l'omosessualità è un'invenzione moderna, prodotta dalle società borghesi-capitalistiche per esserne esclusa. A suo avviso, essa al tempo stesso «non esiste ed esiste»: «il suo modo d'esistenza rimette in questione la certezza dell'esistenza» (ivi, 23, *traduzione mia*).

Partendo da questa affermazione, il giovane Hocquenghem avrebbe potuto formulare, come cinque anni dopo avrebbe effettivamente fatto in Italia un altrettanto giovane Mario Mieli nei suoi *Elementi di critica omosessuale*<sup>4</sup>, un progetto politico volto alla cancellazione delle identità sessuali e alla liberazione di un desiderio schizofrenico originario. Ma non lo fece, per almeno tre ragioni. Innanzitutto, negli anni settanta, in una Francia in cui secondo l'ordinamento giuridico gli atti omosessuali erano puniti solo quando era coinvolto un minore di ventuno anni, ma in cui le incursioni della polizia in bar e luoghi di incontro per omosessuali e gli arresti per oltraggio al pubblico pudore erano all'ordine del giorno<sup>5</sup>, egli non nutriva alcuna fiducia nella possibilità che il diritto potesse essere uno strumento di reale salvaguardia delle minoranze sessuali, né che gli apparati di sicurezza dello Stato – liberale o comunista – potessero garantirne realmente la protezione. Per lui, quello del «progresso continuo verso la liberalizzazione dei costumi» era semplicemente un «mito borghese» (ivi, 42). Secondariamente egli era convinto che – come dimostra la sovrabbondanza di epiteti dispregiativi con cui l'omosessuale maschio viene indicato nella lingua parlata – qualcosa del desiderio omosessuale, nella sua paradossale esistenza storica, fosse intrattabile dal linguaggio, e che pertanto fossero vani i tentativi di ricondurre lesbiche e gay a una “pacifica” e “normale” eguaglianza con gli altri esseri umani, se non al costo di una profonda revisione del

---

Havelock Ellis, a coniare il termine “omosessuale” fu il «medico ungherese» Karl-Maria Kertbeny nel 1869, in una lettera-saggio che inviò in forma anonima al Governo prussiano per protestare contro l'introduzione di una legge contro la sodomia. Anche la testimonianza di Ellis è però inesatta, perché Kertbeny non era un medico, bensì un letterato.

<sup>4</sup> I due si conobbero nel 1973, in occasione della visita di una delegazione del FUORI! a Parigi. A Mieli (1973, 16) del «noto teorico e stella lucentissima del FHAR» Hocquenghem colpì soprattutto la «strafottenza teorica». L'episodio è ricostruito in Prearo 2012, 105.

<sup>5</sup> Tra l'altro, nell'aprile 1971 Sartre ricevette una denuncia per apologia di omosessualità per aver ospitato alcuni articoli del FHAR sul numero 12 della rivista «Tout», che fu sequestrata.

significato stesso del concetto di umanità (ivi, 29). Infine, a differenza di Mieli, Hocquenghem non era freudomarxista, ma deleuziano: per lui non esisteva alcun nucleo di desiderio originario e universale al di sotto dell'erompere del desiderio nella storia, e non era pertanto rappresentabile alcun futuro in cui vagheggiarne la definitiva liberazione dalle strutture repressive del potere (Bernini 2010). Secondo la sua ricostruzione, quando Freud aveva teorizzato l'esistenza di un polimorfismo perverso infantile e di una bisessualità comune a tutti gli esseri umani, lo aveva fatto soltanto con l'intento di imbrigliare questa e quello nel doppio legame edipico in cui «predestinazione e colpa coesistono» (Hocquenghem 2000, 81).

In seguito, l'omosessualità aveva acquisito un doppio statuto, venendo interpretata dalla psicoanalisi post-freudiana tanto come perversione originaria che una sana maturazione psicologica dovrebbe estinguere, quanto come esito di uno sviluppo in cui qualcosa è andato storto (Deleuze e Guattari 1972, trad. it. 76). Nella prima forma, l'omosessualità è espressione di pulsioni parziali e disorganizzate, localizzate in singoli organi (la bocca, l'ano, i genitali) e rivolta a singoli organi (i seni che nutrono, le mani che accudiscono); nella seconda essa è organizzata nevroticamente attorno a quell'illusione che è l'io:

L'unificazione delle pratiche del desiderio omosessuale sotto il termine "omosessualità" è tanto immaginaria quanto lo è l'unificazione delle pulsioni parziali nell'io (Hocquenghem 2000, 179, *traduzione mia*).

Fissazione materna, paura della castrazione, narcisismo, paranoia: sono questi gli attributi che di volta in volta alla personalità omosessuale ha associato la prima letteratura psicoanalitica<sup>6</sup>. Secondo Hocquenghem questa insistenza sul carattere patologico dell'omosessualità dimostrava quanto la psicoanalisi classica fosse incapace di pensare il desiderio senza disciplinare la sua forza produttiva in una forza riproduttiva tesa a perpetuare l'ordine simbolico di Edipo – in cui il fallo è l'unico distributore di senso, e

---

<sup>6</sup> Obiettivo polemico di Hocquenghem è, in particolare, Sándor Ferenczi, di cui si vedano, almeno *Il ruolo dell'omosessualità nella patogenesi della paranoia* (1911), *Stimolazione della zona erogena anale come causa scatenante della paranoia* (1911), *L'omoerotismo: nosologia dell'omosessualità maschile* (1914), in Ferenczi 2002.

di conseguenza il senso si sviluppa nella verticalità di una gerarchia familiare al cui apice sta il maschio eterosessuale. Per lui non si era quindi trattato di un caso se Reich (1936), inaugurando il pensiero freudomarxista con *Die Sexualität im Kulturkampf*, aveva immaginato che la rivoluzione sessuale, abolendo le inibizioni del desiderio e le nevrosi, avrebbe comportato l'estinzione della patologia omosessuale e il trionfo di una sana eterosessualità (Hocquenghem 2000, 156). Ricordando che per Freud la sessualità infantile è polimorfa e per Marcuse (1955) bisessuale, Mieli (2002, 242) avrebbe in seguito affermato che l'esito della rivoluzione sessuale sarebbe stato la liberazione di una «transessualità originaria»; più drasticamente, ma anche più realisticamente, Hocquenghem concludeva invece che, nell'ordine simbolico che la psicoanalisi classica assieme aiuta a comprendere e contribuisce a riprodurre, tra il desiderio (omosessuale) e le forme tradizionali della politica, rivoluzione inclusa, c'è sempre qualcosa che non va:

C'è sempre qualcosa che non va tra il desiderio e la rivoluzione [...]. Bisogna decidersi a rinunciare ai sogni di riconciliazione tra i titolari ufficiali della rivoluzione e l'espressione del desiderio. È impossibile ottenere dal desiderio che esso si integri nel quadro di una rivoluzione già appesantita dal passato storico del “movimento operaio” (Hocquenghem 2000, 157, *traduzione mia*).

Se *Le désir homosexuel* è un testo sfuggente e forse non del tutto riuscito è perché i due obiettivi che il suo autore tentava di perseguire erano assieme titanici e aporetici. Da un lato, Hocquenghem voleva affermare la possibilità di pensare il desiderio omosessuale come eccedente rispetto all'ordine simbolico che ha generato l'esperienza moderna dell'omosessualità. Dall'altro egli intendeva proporre una pratica rivoluzionaria omosessuale in grado di sfidare il significato che il termine “rivoluzione” aveva assunto nei movimenti politici che erano stati terreno di coltura del movimento di liberazione omosessuale. Non si trattava quindi, per lui come già per Deleuze e Guattari, di riformare la psicoanalisi aprendola a una diversa comprensione dell'omosessualità e di allargare gli orizzonti della sinistra. Né si trattava di cercare un fondamento per la costruzione programmatica di nuovi saperi sull'umano e di nuove pratiche politiche progressiste. Si

trattava di usare la psicoanalisi contro la psicoanalisi e la rivoluzione contro la rivoluzione in modo da alludere alla possibilità di un altro ordine (o disordine?) simbolico.

Per *Le désir homosexuel* vale in particolar modo ciò che può essere detto di ogni libro di filosofia politica: non può essere compreso facendo astrazione dal contesto in cui fu scritto. Fu infatti attraverso un confronto con i nuovi movimenti di sinistra e con la diffusione di una cultura psicoanalitica antirepressiva nel senso comune, che Hocquenghem (ivi, 173) giunse a definire il movimento di liberazione omosessuale come «la contestazione della contestazione». Questa definizione gli permetteva di operare una distinzione tra quello che chiamava «movimento omosessuale» o «lotta omosessuale» e quelli che chiamava «movimenti per l'omosessualità», cioè i movimenti assimilazionisti di stampo liberale:

Non si tratta più di una giustificazione o di un'apologia, o ancora di un tentativo di migliorare l'integrazione dell'omosessualità nella società. Ciò di cui si discute è qui soltanto il modo in cui i recenti movimenti di sinistra che si proclamano omosessuali hanno modificato o rovesciato la percezione comune del rapporto tra desiderio e politica (ivi, 153, *traduzione mia*).

L'aggettivo va dunque letto in senso soggettivo: nella *lotta omosessuale* l'omosessualità non è oggetto di rivendicazioni. Essa non chiede di essere inclusa nel regime socio-politico esistente, e non è pertanto disposta ad assoggettarsi alle sue regole, come non è disposta ad assoggettarsi a quella disciplina rivoluzionaria secondo cui la liberazione seguirà alla conquista del potere<sup>7</sup>. In quanto produzione di desiderio, della sua lotta l'omosessualità è il soggetto e assieme il fine. Se per Freud i rapporti sociali sono rapporti omosessuali sublimati, lo scopo della lotta omosessuale è la (omo)sessualizzazione della sfera pubblica in contrapposizione alla privatizzazione della sessualità nella famiglia: portare il sesso nel campo sociale direttamente, senza sublimazione alcuna, a dispetto di quell'ideale normativo di «civilizzazione» che borghesia e proletariato condividono e che costituisce la cornice dei loro conflitti. La lotta omosessuale è quindi una

---

<sup>7</sup> A questo proposito, Hocquenghem (2000, 176) riprende l'opinione di Guattari (1972), secondo cui un gruppo rivoluzionario resterebbe assoggettato anche se riuscisse a prendere il potere, perché il potere non può che conculcare la potenza del desiderio.

lotta «selvaggia», che non annuncia «una nuova organizzazione sociale» o «una nuova tappa dell'umanità civilizzata» ma denuncia che «la civilizzazione è la trappola che cattura il desiderio» (ivi, 159-161). Hocquenghem giungeva a queste tesi seguendo René Schérer (1972): se questi aveva caldeggiato il recupero della *naïveté* di Fourier in contrapposizione alla disciplina marxista, egli reinterpretava la messa al bando fourierista della famiglia in chiave antiedipica grazie agli strumenti teorici messi a punto da Deleuze e Guattari. A suo avviso, nelle società del capitalismo avanzato di cui l'identità omosessuale costituisce un prodotto difettoso (lo scarto del familismo), al desiderio sono possibili due direzioni: esso può mobilitarsi verso l'alto, verso una sublimazione che obbedisce ai dettami del super-io e quindi verso il senso di colpa e «l'angoscia sociale», oppure verso il basso, «verso gli abissi del desiderio non personalizzato e non codificato», abitati da «organi senza legge né regola» (Hocquenghem 2000, 94, *traduzione mia*). Hocquenghem caldeggiava questo secondo movimento, precisando che a suo avviso esso non doveva essere finalizzato alla soddisfazione di un desiderio *perverso* o al recupero di uno stato primigenio, ma alla liberazione della creatività di un desiderio *indifferenziato*, che ai suoi occhi non rappresentava una trasgressione dei confini tra pubblico e privato, o tra società e individuo, correlati al familismo edipico, perché da tali scissioni – da tali differenze – non era neppure intaccato. Rivolgere il desiderio verso ciò che è proibito e fare della trasgressione un imperativo etico equivaleva infatti per lui a una conferma della legge: se è la civiltà a organizzare il desiderio in modo colpevole, il perverso è un essere civilizzato, tanto quanto lo è chi tenta di riscattare l'omosessualità giustificandola in base alla natura o a una presunta bisessualità originaria (ivi, 121-124 e 169-171).

Utilizzando i termini dell'assiomatica freudiana, Hocquenghem sosteneva che l'irruzione del movimento di liberazione omosessuale nella sfera pubblica, sul piano simbolico equivaleva a restituire all'ano la sua funzione desiderante in sfida al regime di significazione fallico/edipico. Secondo la teoria dello sviluppo sessuale sviluppata da Freud nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, infatti, solo durante la fase anale il bambino impara le norme che regolano gli spazi di una società civilizzata, apprendendo che le funzioni escrementizie devono essere relegate alla sfera dell'intimità. In una società ci-

vilizzata, a differenza di quanto accade al pene-fallo, per l'ano non è prevista alcuna esistenza sociale:

L'ano è il massimo dell'intimità dell'individuo. La costituzione della persona privata, individuale e pudica è "dell'ano". La costituzione della persona pubblica è "del fallo". L'ano non beneficia dell'ambiguità del fallo, della sua doppia esistenza come pene e come fallo. Certo, mostrare il pene è scandaloso, ma al tempo stesso è glorioso perché è un gesto che si riconnette al grande Fallo sociale. Tutti gli uomini hanno un fallo che assicura loro un ruolo sociale; ogni uomo ha un ano, buon per lui, nel più profondo e nel più nascosto della sua persona. L'ano non è una relazione sociale, perché costituisce precisamente l'individuo e al tempo stesso la divisione tra società e individuo (ivi, 97, *traduzione mia*).

Nonostante questa insistenza sull'analità, Hocquenghem non commise l'errore, che altri avrebbero fatto dopo di lui (Bersani 2010), di identificare la totalità dell'omosessualità con una disponibilità alla penetrazione che accomunerebbe desiderio omosessuale maschile e desiderio femminile (secondo Freud, del resto, attività e passività acquistano significato per la psiche umana precisamente con il superamento della fase anale, e non prima). Egli ricordava anzi che anche le donne hanno un ano, e che questo nell'uomo non va affatto considerato un sostituto della vagina (Hocquenghem 2000, 106-107). Rivendicare il desiderio anale non significava per lui semplicemente tessere le lodi della passività, ma molto più ambiziosamente valorizzare quella sessualità non riproduttiva, non esclusivamente genitale, pre-personale che Freud associava all'immaturità del bambino.

Freud la chiamava «sessualità parziale», ma il suo intento era di ricondurne la parzialità, attraverso lo sviluppo edipico, alla totalità di un io adulto organizzato genitalmente (ivi, 128). Rivendicare pubblicamente l'investimento parziale e pre-personale del desiderio omosessuale sull'ano equivaleva invece, per Hocquenghem (ivi, 159 e 181), a rifiutare non soltanto l'appropriazione privatistica della sessualità da parte della famiglia, ma anche le polarizzazioni soggettivo-oggettivo, attivo-passivo, significante-significato, naturale-culturale – tutte esiti del superamento della fase anale, secondo lo schema freudiano. Il desiderio omosessuale per lui si opponeva non soltanto alla spazialità (pubbli-

co-privato) della civiltà edipica, ma anche alla sua specifica temporalità e alle identità che ne sono il correlato. «Edipo – ricordava Hocquenghem (ivi, 166 e 159-161) – si fonda sull’opposizione del bambino e dell’adulto», e nel suo regime «civilizzazione» è sinonimo di «continuità storica», di progresso inteso come quella «successione gerarchica delle generazioni» in cui al tempo stesso i figli sono sottomessi ai genitori e i genitori sacrificano il loro presente per il futuro in cui i figli diverranno a loro volta genitori. In un immaginario disciplinato da questa scansione, la sessualità non riproduttiva degli omosessuali non può che rappresentare la minaccia della fine. Per questo, tanto nella letteratura, quanto nella psicoanalisi, l’omosessualità è degenerata e regressiva, e il suo tempo è sempre quello passato:

L’omosessuale non può che essere un degenerato, perché egli non genera, un’artistica fine di razza. Non è ammessa una temporalità omosessuale se non verso il passato, i Greci o Sodoma. Che l’omosessualità, giacché non serve a niente, appaia almeno come quella piccola parte di inutilità necessaria alla conservazione dello spirito artistico. L’omosessualità è concepita come una nevrosi regressiva, interamente rivolta verso il passato, incapace di guardare in faccia l’avvenire da adulto e da padre tracciato per ogni individuo di sesso maschile. Dal momento che il desiderio omosessuale ignora la legge della successione delle fasi, dal momento che è incapace di elevarsi alla genitalità, deve essere una regressione, come il contro-corrente di un’evoluzione storica necessaria, come il gorgo formatosi sulla superficie del fiume. Certamente Freud stabilì meno una successione che una coesistenza topica delle pulsioni; ma la temporalità s’introduce come la necessità assoluta che si succedano i genitori e i figli, che alla fase anale succeda la piena genitalità, pur essendo possibile che le fasi precedenti riappaiano come le vestigia di un passato che minaccia tutto il corso della storia dell’individuo. Il contro-corrente non è che la piccola parte di gratuità che risponde alla necessità della corrente (ivi, 114, *traduzione mia*).

Anziché rivendicare per l’omosessualità un ruolo di primo piano nel mito del progresso, seguendo Deleuze e Guattari Hocquenghem preferì raccogliere la sfida posta dalla psicoanalisi e fare della gratuità improduttiva del desiderio omosessuale un grimaldello con cui scardinare tanto la scansione gerarchica della temporalità edipica quanto la logi-

ca progettuale e sacrificale della politica tradizionale. Rifiutando il destino degli altri maschi, quello di assumere la posizione del padre al vertice del triangolo edipico, l'omosessuale testimonia la possibilità «di un modo di rapporto sociale orizzontale» che interrompe la riproduzione della verticalità gerarchica della filiazione e per questo risulta «inaccettabile per la nostra società»:

L'omosessuale indica la possibilità di un'altra forma di relazione che oseremo appena chiamare società (ivi, 116-117, *traduzione mia*).

Queste parole non vanno però interpretate come l'annuncio utopistico dell'esito di una rivoluzione a venire: *Le désir homosexuel* non prometteva una felicità futura, ma testimoniava quell'entusiasmo (collettivo, non individuale) che lo stesso Hocquenghem stava sperimentando nel presente in virtù della sua militanza nel FHAR. Il ritratto che egli tratteggiò del movimento omosessuale era modellato sulle pratiche politiche del gruppo francese, sulle sue azioni di contestazione gioiosa che esibivano qui e ora la libertà di giovani lesbiche e gay che non avevano alcuna intenzione di attendere il compimento della rivoluzione proletaria per vivere la propria sessualità. La nuova relazionalità omosessuale a cui il libro alludeva era quindi quella che il FHAR già stava realizzando durante le assemblee, le riunioni organizzative, le azioni pubbliche, nella vita privata dei suoi componenti. Non tenendo conto di questa esperienza, non si potrebbe comprendere la decisione con cui Hocquenghem – sorvolando sul ruolo di leader che lui e pochi altri ricoprivano nel gruppo – associava alla lotta omosessuale il rifiuto dell'organizzazione gerarchica e del meccanismo di delega. Il movimento omosessuale a suo avviso non doveva aspirare a raccogliere le masse sotto l'autorità dei suoi rappresentanti, essendogli invece congeniale la frammentazione in piccoli gruppi. Nelle sue argomentazioni, il ricorso all'analisi svolge quindi, più che altro, la funzione di una giustificazione ex-post di quello che per lui aveva l'evidenza di un dato di fatto. Hocquenghem sosteneva che, se si accetta la tesi freudiana secondo cui soltanto attraverso la fase anale si costituisce una soggettività in grado di distinguere significante e significato, riscoprire la funzione desiderante dell'ano vuol dire sbarazzarsi di tutte le conseguenze che questa distinzione porta con sé, in primis il principio di rappresentanza. Ma è evidente che ciò a cui allu-

deva questa costruzione teorica era un modo di soggettivazione politica che egli conosceva bene, una ribellione generazionale che a dire il vero non sempre era antiedipica e raramente era anale:

I movimenti dei giovani, delle donne, degli omosessuali, ecologici, per le comuni [...] prendono tutti le mosse da una situazione desiderante particolare (in rapporto al sesso, alla natura, all'ambiente...) e non, come vuole la tradizione del movimento operaio, da una strategia fondata su delle teorie politiche generali. [...] La confusione è estrema nel senso che i legami tra queste situazioni desideranti non si costituiscono sul modello della logica significante-significato, ma piuttosto su quello della logica dell'evento. È quindi vano voler pensare i rapporti tra questi movimenti in termini razionali e strategici. È incomprendibile che un movimento come il FHAR sia intimamente legato ai movimenti ecologici (partecipazione alla «manifestazione in bicicletta» contro l'inquinamento delle automobili nella primavera 1972). Eppure è così. A livello del desiderio l'automobile e l'eterosessualità familiare non sono che lo stesso nemico, per quanto questo sia inesprimibile nella logica della politica. (ivi, 168-169, *traduzione mia*).

Quello che a una prima lettura potrebbe qui apparire come rifiuto della politica, è in realtà il rifiuto di una determinata modalità dell'organizzazione politica la cui logica strumentale nega valore alle esperienze che non sono finalizzate a uno scopo (ad esempio la sessualità non riproduttiva, o la felicità pubblica di incontrarsi in un collettivo gay). Con queste parole Hocquenghem dava risonanza alle voci dei suoi compagni del FHAR che esprimevano l'urgenza del loro desiderio, senza accettare di sacrificarlo o di posporlo in nome dell'avvenire, né di disciplinarlo nella scontata forma della coppia. Hocquenghem (ivi, 182) faceva dell'ano il simbolo di un desiderio pre-personale, anonimo, non indirizzato a un singolo oggetto, di un desiderio mobile, disposto a sviarsi rispetto ai suoi momentanei obiettivi, aperto ad accogliere l'imprevisto senza difese, in un'attività sessuale in cui «tutto comunica». Prima di Foucault (1982), fu lui a inaugurare quel filone della letteratura gay che ha celebrato la sessualità promiscua degli incontri

occasionalmente nei parchi, nelle saune e nelle *dark room*<sup>8</sup> senza tenere conto della spietata concorrenza e delle conseguenti umiliazioni che in quei luoghi in realtà sempre si consumano<sup>9</sup>.

Nel 1972, prima dello scoppio dell'epidemia di AIDS, Hocquenghem, ignaro del destino che lo attendeva assieme a Foucault e a tanti altri uomini gay della sua generazione, promuoveva quindi una liberazione edonistica del desiderio, valorizzando il carattere parziale del desiderio anale. La sua celebrazione del sesso occasionale era idealizzata, probabilmente, e ingenua, ma in ogni caso animata dalla convinzione della possibilità di una de-personalizzazione gioiosa che egli pensava «gruppale» – non impersonale, quindi, né asociale. Per Hocquenghem era stata una certa psicoanalisi, per il suo rifiuto di ammettere l'esistenza del piacere anale, ad associare all'omosessualità un masochistico senso di colpa che non le è affatto ontologicamente connaturato. Rispetto a esso, la "lotta anale" doveva rappresentare un superamento festoso, e non luttuoso: la sua potenza negativa doveva prendere la forma della decostruzione critica, non della distruzione nichilista, e in ogni caso scatenarsi non contro ogni forma di socialità, ma soltanto contro i feticci di quella che la politica tradizionale, di destra e di sinistra, continuava a considerare «civiltà»:

La grande paura dell'omosessualità si esprime attraverso la paura che si arresti la successione delle generazioni che fondano la civiltà. Il desiderio omosessuale non è più dalla parte della morte che dalla parte della vita; è però l'assassino dell'io civilizzato (Hocquenghem 2000, 182, *traduzione mia*).

---

<sup>8</sup> Tra gli esempi più recenti di questa letteratura: Dean 2009 e Muñoz 2009.

<sup>9</sup> Illuminante, a questo proposito, è la critica che Leo Bersani (2010, 12, *traduzione mia*) rivolge a Dennis Altman (1982): «In breve, per porre la questione polemicamente e anche piuttosto brutalmente, ci sono state raccontate un po' di bugie – bugie il cui valore strategico capisco pienamente, ma che la crisi dell'AIDS ha reso obsolete. Ad esempio non mi sembra utile suggerire, come ha fatto Dennis Altman, che le saune gay hanno creato "una specie di democrazia witmanesca, un desiderio di conoscere altri uomini e di fidarsi di loro in un tipo di fratellanza ben distante dalla servitù maschile della gerarchia e della competizione che caratterizza in gran parte il mondo esterno". Chiunque abbia mai trascorso una notte in una sauna gay sa bene che questa è (o era) uno degli ambienti più spietatamente gerarchici e competitivi che si possano immaginare. Il tuo look, i tuoi muscoli, la distribuzione dei tuoi peli e dei tuoi capelli, la taglia del tuo cazzo e la forma del tuo culo determinano esattamente quanto sarai felice in quelle poche ore, e il rifiuto, accompagnato al massimo da una o due parole, può essere rapido e brutale, senza alcuna delle ipocrisie civilizzate con cui ci si libera delle persone indesiderate nel mondo esterno».

La retorica deleuziana di Hocquenghem era dunque ottimistica e vitale. Eppure è proprio nel suo pensiero che Lee Edelman ha voluto rintracciare l'origine di quella «tesi antisociale delle teorie *queer*»<sup>10</sup> di cui è divenuto egli stesso il campione con un libro dal titolo sintomatico, *No Future. Queer Theory and the Death Drive* (2004), che nell'ultimo decennio ha suscitato un intenso dibattito tra le/gli intellettuali lesbiche gay e trans statunitensi. Teresa De Lauretis (2010, 87) ne ha parlato come di «un manifesto per il ventunesimo secolo», Leo Bersani (Bersani e Phillips 2008, 45) come del «manuale dell'orrore per la riproduzione eterosessuale»: entrambe le definizioni mettono in luce come in esso masochismo e pulsione di morte acquistino il carattere di un appello – a cui adesso tenterò di rispondere.

## 2. No Future

Hocquenghem attingeva il suo strumentario concettuale psicoanalitico da un Freud riletto da Deleuze e Guattari. Il riferimento di Edelman è invece per lo più l'insegnamento di Lacan, che gli consente di sostenere che se il desiderio è conseguenza di una mancanza, la pulsione di morte è al contrario un'eccedenza del soggetto. Nelle ultime densissime pagine del libro secondo del suo seminario, dedicato al concetto di "io", Lacan (2006) sostiene infatti che il prezzo che l'umano paga per aver accesso al simbolico, cioè al registro del linguaggio e della legge, è la perdita del reale: dal soggetto parlante questo può essere attinto soltanto in forma mediata, come il significato a cui allude un significante. L'istituzione del soggetto parlante non è tuttavia l'unico effetto dell'acquisizione delle competenze linguistiche: assieme a lui viene infatti generato il suo osceno gemello siamese, il soggetto della pulsione. Se il primo reagisce alla perdita del reale con il desiderio di colmare questa mancanza ontologica sul piano immaginario attraverso costruzioni di senso, il secondo non conosce simboli e preme per aderire immediatamente al reale che ha perduto: la sua modalità di esistenza è il godimento, in cui l'io è risucchiato dalla cosa in una vertigine che non lascia spazio al senso. La pulsione

---

<sup>10</sup> *The Antisocial Thesis in Queer Theory* è il titolo della conferenza tenutasi a Washington DC il 27 dicembre 2005, convegno annuale della Modern Language Association. Estratti degli interventi di Robert L. Caserio, Tim Dean, Lee Edelman, Judith Halberstam, José Esteban Muñoz sono stati pubblicati, sotto lo stesso titolo, in «PMLA» 3, 2006.

è quindi un'escrescenza illogica del soggetto propriamente detto (l'io istituito dal linguaggio, che si trova a mediare tra l'ordine simbolico e la sua esistenza immaginaria). E poiché quest'ultimo esiste in un perenne scarto dal reale, il godimento della cosa equivale alla dissoluzione del soggetto: la pulsione, quindi, anche quando è sessuale, è sempre pulsione di morte.

A dire il vero, nel libro secondo del seminario Lacan sostiene che ciò che eccede la vita del soggetto e preme per la sua dissoluzione è l'ordine simbolico stesso, la cui azione viene a coincidere con la pulsione di morte<sup>11</sup>: la sopravvivenza immaginaria dell'io è allora l'esito di un difficile esercizio di equilibrismo in cui il soggetto si trova sospeso sull'abisso tra forze diverse che ne vogliono l'abrogazione. Nella costruzione teorica di Edelman, invece, poco spazio è riservato alla potenzialità distruttiva del simbolico ed è il solo godimento a svolgere la funzione che Hocquenghem attribuiva al desiderio anale: contrastare un regime di significazione che subordina le urgenze dell'esistenza singolare immediata – “*queer* e ora”, si potrebbe dire citando impropriamente Sedgwick (1993) – alla pianificazione di un futuro collettivo. La sostituzione del desiderio anale con la pulsione (di morte) e il godimento porta tuttavia con sé un drastico cambio di prospettiva: se Hocquenghem seguiva Deleuze e Guattari e sosteneva che assecondando il desiderio anale il soggetto si sarebbe disfatto del proprio io in nome di un piacere di gruppo, Edelman segue Bersani (1996 e 2010) e afferma che il godimento ha carattere narcisistico e rende pertanto impossibile ogni relazione con l'altro, a partire dal rapporto sessuale. Quello che Lacan afferma a proposito del sesso eterosessuale nel libro ventesimo del seminario (2011), per Edelman (2004, 39) vale *a fortiori* per il sesso omosessuale e *queer*: il fatto che un altro sia implicato e che possa essere concepito un nuovo essere umano sono effetti secondari e non intenzionali del godimento sessuale. Del resto è a tutti noto che – a parte rare eccezioni – non si scopia (*fuck*) al fine di riprodursi, ma per godere:

---

<sup>11</sup> «L'ordine simbolico [...] non è l'ordine libidico in cui si iscrivono sia l'io sia le pulsioni. Esso tende al di là del principio di piacere, fuori dai limiti della vita, per questo Freud lo identifica con l'istinto di morte. [...] L'istinto di morte non è che la maschera dell'ordine simbolico, in quanto – è Freud a scriverlo – è muto, ossia in quanto non realizzato» (Lacan 2006, 375).

“Una famiglia è creata” [...], la frase elide strategicamente l’azione attraverso cui questo fine è realizzato. Nessuna scopata potrebbe mai avere per fine questa creazione: l’intera esperienza sensoriale, l’intero piacere della carne devono essere spazzati via da questa fantasia di avvenire assicurato, da questo piano di eternità realizzato, secondo cui “una nuova generazione è prodotta”. Paradossalmente, in questo modo il figlio della famiglia con due genitori prova che i suoi genitori *non* scopano e sulle sue spalle minute porta il peso di mantenere la fantasia di un tempo a venire in cui il significato, reso infine presente a se stesso, non dipende più dalla fantasia del suo conseguimento nel tempo a venire (Edelman, 2004, 41, *traduzione mia*).

In *No Future*, il sostantivo *queerness* diviene sinonimo del neologismo “*sinthomosexuality*”, con cui Edelman indica la singolarità non rappresentabile del soggetto sessuale, la qualità irriproducibile del suo tenere assieme i diversi ordini della vita psichica. Se ciò che individua il soggetto rendendolo uguale a sé nel tempo è la modalità unica del suo situarsi all’incrocio di immaginario, simbolico e reale, ciò che condanna il soggetto a un’adesione a sé fuori dal tempo è l’accesso che da tale particolare posizione si apre al godimento quando la pulsione perturba le logiche del significato, della fantasia e del desiderio. In quanto eccedenza che sfugge tanto alla significazione quanto all’immaginazione, l’ostinata coazione a ripetere del sessuale è il sintomo che squarcia il velo di Maya delle illusioni dell’identità e della socialità aprendo una voragine sull’assenza di senso del reale<sup>12</sup>. Ogni erompere della pulsione rivela che il tempo dell’esistenza è un eterno, tragico presente e che il futuro è la fantasia di una promessa che non può essere mantenuta. Che il mondo di significati che crediamo di condividere con gli altri è pura illusione, e che anche tale illusione non sarà più per noi, quando noi non saremo più. Dalla constatazione di questa verità, Edelman (ivi, 33-34) trae una pre-

---

<sup>12</sup> «Il *sinthomo* – un termine che Lacan, come spiega nel libro XXIII del seminario, trae da “un vecchio modo di scrivere ciò che è stato poi scritto ‘sintomo’” – parla alla singolarità dell’esistenza del soggetto, al modo particolare in cui ciascun soggetto riesce ad annodare assieme gli ordini del simbolico, dell’immaginario e del reale. Ma richiamando l’attenzione allo statuto della parola come una forma arcaica di scrittura – piegandola così nella direzione della lettera piuttosto che del significante in quanto portatore di significato – Lacan, che successivamente affermerà che il *sinthomo* “non cessa di scrivere se stesso”, chiama in causa dall’inizio la sua relazione con l’iscrizione primaria della soggettività e quindi con la fissazione costitutiva dell’accesso del soggetto al godimento» (Edelman 2004, 35, *traduzione mia*).

scrizione perentoria: visto che un giorno non troppo lontano saremo tutti morti, tanto vale cogliere l'attimo, e godercelo.

In risposta a un movimento lesbico e gay statunitense sempre più assorbito dalle rivendicazioni per il diritto al matrimonio, alla genitorialità e all'adozione, Edelman esorta insomma i soggetti *queer* ad abbracciare il proprio sintomo sessuale e a farne uno scudo contro la retorica "futurista" che vorrebbe addomesticarli per includerli in una civiltà fondata sulla famiglia e sulla perpetuazione delle generazioni. Ed è appunto in funzione antifamiliistica e antifuturistica che egli coinvolge Hocquenghem in una polemica estremistica contro «the cult of the Child» (ivi, 30-31) che a dire il vero al giovane intellettuale francese apparteneva solo in parte. Le polemiche del FHAR contro la famiglia non prendevano infatti come obiettivo polemico il bambino in quanto strumento di disciplinamento della sessualità adulta, ma al contrario erano condotte dal punto di vista delle nuove generazioni (quelle presenti, non quelle future). I documenti redatti dal gruppo incitavano alla liberazione della sessualità adolescenziale e infantile dal controllo di una società capitalistica che «si fa del bambino la stessa immagine che si fa del plusvalore: un tesoro da proteggere e sul quale basare il suo sapere e costruire la sua potenza» (FHAR 1971, trad. it. 75). Talvolta il bambino vi appare addirittura come l'unico soggetto rivoluzionario pienamente titolato a rifiutare quel futuro di cui un mondo di adulti lo ha nominato – suo malgrado – rappresentante:

L'attacco che viene alla società e al suo ordine morale dai suoi giovani, è l'attacco che la colpisce nel suo punto più vulnerabile e più caro. Il più vulnerabile perché i cari piccoli che noi siamo sono così influenzabili, così poco al corrente delle cose della vita!!! Il più caro perché noi rappresentiamo l'avvenire. MA DEL LORO AVVENIRE NON SAPPIAMO COSA FARCENE. Noi vogliamo essere felici subito. Noi affermiamo il nostro diritto di disporre di noi stessi, il nostro diritto al piacere. Contro la nostra volontà di emancipazione ci sono LA LEGGE, LA FAMIGLIA, L'AMBIENTE (FHAR 1971, trad. it. 129).

Il FHAR era quindi, in fin dei conti, dalla parte dei bambini<sup>13</sup>. Per Edelman, al contrario, i soggetti *queer* dovrebbero mettere da parte ogni sentimento di empatia verso l'infanzia e pronunciare orgogliosamente «le parole a cui sono condannati», non solo facendosi difensori del diritto all'aborto contro la violenza verbale e talvolta fisica dei movimenti statunitensi *pro-life*, ma addirittura emettendo contro «il Bambino» simbolicamente inteso «come emblema dell'avvenire» una rabbiosa sentenza di morte:

La *queerness* che proponiamo, per usare le parole di Hocquenghem, “è ignara del succedersi delle generazioni come fasi sulla strada di una vita migliore. Non conosce alcunché del ‘sacrificarsi ora in nome delle generazioni future’, [...] sa che soltanto la civiltà è mortale”. E ancora: si compiace di quella mortalità intesa come negazione di tutto ciò che si definirebbe, moralisticamente, *pro-life*. Siamo noi che dobbiamo sotterrare il soggetto nella buca tombale del significante, pronunciando infine le parole a cui siamo condannati, che le vogliamo dire o no: che *noi* siamo i difensori dell'aborto; che il Bambino deve morire; che il futuro è mera ripetizione e che è letale tanto quanto lo è il passato (Edelman 2004, 31, *traduzione mia*).

Il messaggio di *No Future* sta tutto in queste righe. Il resto del libro, nel tentativo di dare conto della pulsione, che non solo sfugge alla significazione, ma addirittura la cancella, segue la via della narrazione figurale. Qui, come spesso accade, la *queer theory* assume la forma non della teoria politica, ma dei *cultural studies*, e in particolare della critica letteraria e cinematografica<sup>14</sup>, e per impersonare il *queer* convoca tre bizzarre figure: Ebenezer Scrooge, il cinico protagonista di *A Christmas Carol* (1843) di Charles Dickens, gli uccelli dell'omonimo film di Alfred Hitchcock (*The Birds*, 1963) e Leonard, un personaggio secondario di *North by Northwest* (1959), altra celebre pellicola del regista britannico.

Com'è noto, Scrooge è un vecchio uomo d'affari scapolo, avido, avaro e misantropo, rimasto solo dopo la morte del suo socio Jacob Marley. *A Christmas Carol* racconta come egli si converte alla compassione e alla generosità nella notte del 24 dicembre

<sup>13</sup> Dalla parte dei bambini è decisamente anche Kathryn Bond Stockton che in *The Queer Child* (2009) analizza come nella letteratura e nel cinema del ventunesimo secolo il bambino compaia spesso come figura sessualmente ambigua, come impersonificazione del *queer*.

<sup>14</sup> Edelman ha esposto il suo metodo di ricerca già in Edelman 1994.

1843, in seguito alla visita di quattro fantasmi: il suo defunto sodale in catene e gli spiriti del Natale passato, presente e futuro. Edelman non sceglie la facile soluzione di farne un personaggio gay, ipotizzando una sua relazione con Marley; piuttosto si sofferma sulle intenzioni edificanti dell'apologo. Scrooge rinuncerà alla sua infeconda solitudine per piegarsi alla norma eterosessuale che prescrive che il Natale si trascorra in famiglia: può essere pertanto eletto a simbolo delle pressioni che il familismo esercita sulle esistenze *queer*:

Il Natale in questo caso significa la riproduzione collettiva obbligatoria del Bambino, l'investimento obbligatorio nel sociale esattamente come l'*ordine* del Bambino (Edelman 2004, 45, *traduzione mia*).

Essendo scapolo e avendo dedicato la sua intera esistenza ad accumulare e risparmiare denaro, il vecchio Scrooge non ha figli. Compenserà quindi questa mancanza in due modi differenti: accettando finalmente l'invito del nipote a trascorrere il pranzo di Natale con la sua famiglia, e soprattutto inviando un tacchino ripieno al suo indigente impiegato Bob Cratchit, in modo che possa a sua volta festeggiare con i suoi cari. A sottrarre Scrooge al godimento narcisistico e masochistico della solitudine non sarà infatti la visione delle misere condizioni in cui versa Marley – che in vita era avaro quanto lui – nell'aldilà, né il rimpianto di una gioventù in cui aveva assaporato il dolce gusto dei sentimenti e delle speranze. La redenzione del vecchio avaro avverrà grazie a un bambino malato, il claudicante Tiny Tim (Timothy), il figlio di Cratchit, destinato a morire in tenera età perché il padre, che riceve un salario infimo, non ha mezzi sufficienti per provvedere a lui. Sarà la visione di un Natale futuro in cui di Tim rimarrà solo il compianto dei genitori a convincere Scrooge a investire sull'avvenire anziché limitarsi ad accumulare ricchezze nel presente. Il Bambino non deve morire, e infatti non morirà: Dickens dichiara esplicitamente che Scrooge diventerà per lui un "secondo padre". Un epilogo che farà scuola – nel 1861, ad esempio, anche George Eliot racconterà la conversione di un misantropo alla fede e all'ottimismo per opera di un'orfanello in *Silas Marner: The Weaver of Raveloe* – e a cui Edelman (ivi, 49, *traduzione mia*) si ribella con tutte le sue forze:

Non fate errori, quindi: il Piccolo Tim sopravvive a spese nostre in una cultura che si regge sulla minaccia che egli potrebbe morire. E noi, I *sinthomossessuali* che, per quanto spesso tentiamo di asserire che siamo “più” di ciò che facciamo con i nostri genitali, siamo cionondimeno da sempre accusati di rubare la sua infanzia, mettere in pericolo il suo benessere, e in definitiva di distruggere la sua vita, dobbiamo rispondere insistendo che il Piccolo Tim è già da sempre morto, mortificato in un feticcio [...]. Dal momento che non ci sono, e non ci sono mai stati, molti dubbi su chi lo abbia ucciso, dal momento che la sua morte può essere sempre fatta risalire al godimento del *sinthomossessuale*, perché allora non riconoscere la nostra parentela con lo Scrooge che, prima della redenzione, rifiuta l'imperativo sociale ad abbracciare l'avvenire nella forma del Bambino, a cui, come segno di adesione a una totalità Immaginaria, tutto il resto nel mondo, se necessario con la forza, deve dare la precedenza?

Perché non apparentarci alla misantropia e alla pedofobia di uno Scrooge irredento? – chiede quindi Edelman. E perché, chiede ancora, non apparentarci a Leonard «il sadico (e significativamente alla moda) rappresentante dei nemici dell'America nella guerra fredda in *North by Northwest* di Alfred Hitchcock» (ivi, 70, *traduzione mia*)? Ciò che tanto affascina Edelman del personaggio interpretato da Martin Landau è il suo carattere spietato. Nella celebre scena girata sulla maxiscultura che rappresenta i volti dei Presidenti (Washington, Jefferson, Roosevelt e Lincoln) sul monte Rushmore, una delle ultime della pellicola, Leonard prima spinge Eve Kendal (Eva Marie Saint) in un dirupo, e poi calpesta sadicamente la mano sinistra con cui Roger Thornhill (Cary Grant) è aggrappato alla roccia mentre con la destra trattiene Eve sospesa sul precipizio. A niente servono lo sguardo supplicante di Thornhill e le sue invocazioni di aiuto, perché Leonard è incapace di compassione. Per Edelman egli è un'incarnazione della negatività del godimento: getta il soggetto nel vuoto del reale dissipando le fantasie futuriste che alimentano le relazioni di coppia. Nella scena successiva sono tuttavia proprio queste fantasie ad aver la meglio: magicamente Thornhill solleva Eva direttamente dal dirupo del monte Rushmore alla brandina superiore del vagone letto di un treno, e si rivolge a lei chiamandola «signora Thornhill». Sfidando la logica della narrazione, Hitchcock ha

avuto pietà di loro. Ma Edelman non ne ha affatto: la sua simpatia è tutta per Leonard, «il *sinthomosessuale* [che] annulla la temporalità del desiderio, lasciandone l'onere all'avvenire, come alla coppia riproduttiva» (ivi, 87, *traduzione mia*).

Nessuna pietà in *No Future* è riservata anche agli sfortunati abitanti di Bodega Bay, la cittadina colpita dai violenti attacchi degli uccelli assassini che per Edelman rappresentano «la pulsione di morte che perseguita il Simbolico con il suo eccesso di godimento e trova la sua espressione figurale nella *sinthomosessualità*» (ivi, 119, *traduzione mia*). Se nel film il loro accanirsi sugli umani, con una certa predilezione per i bambini, non trova alcuna spiegazione – «Perché lo fanno? Perché lo fanno?» chiede la piccola Cathy Brenner (Veronica Cartwright) al fratello maggiore Mitch (Rod Taylor) – è perché si tratta di un attacco diretto esattamente contro la struttura della significazione:

Il loro primo assalto totale, la loro prima azione congiunta, per così dire, ha luogo alla festa organizzata per celebrare l'undicesimo compleanno di Cathy Brenner, per il quale Mitch ha avuto l'idea – che ha poi passato a Melanie – di regalare alla sorella una coppia di pappagallini inseparabili [*lovebirds*]. Sebbene un singolo gabbiano avesse già colpito Melanie sulla fronte il giorno precedente, la scelta della festa dei bambini per questo attacco così coreografico suggerisce fino a che punto gli uccelli prendano di mira le strutture sociali di significato che celebrazioni come la festa di compleanno servono ad assicurare e garantire: essi prendono cioè di mira non soltanto i bambini e la sacralizzazione dell'infanzia, ma anche la stessa organizzazione del significato attorno alle strutture della soggettività che celebrano, assieme al giorno della nascita di qualcuno, l'ideologia della necessità riproduttiva (ivi, 121, *traduzione mia*).

Edelman nota che la prima scena in cui vediamo gli uccelli volare minacciosi è girata a San Francisco, e che gli attacchi hanno inizio con l'arrivo a Bodega Bay di Melanie Daniels (Tippi Hedren), ricca e sofisticata studentessa di Semantica generale, decisa a sedurre l'avvocato Mitch Brenner, personaggio dalla sessualità ambigua, molto legato alla madre oppressiva, che ha già spezzato i cuori di altre donne – la maestra Annie Hayworth (Suzanne Pleshette), che si è trasferita a Bodega Bay per lui, quando viene interrogata da Melanie sulla natura della sua amicizia con il bell'avvocato, risponde infatti:

«Forse non c'è mai stato nulla tra Mitch e *nessuna* ragazza». Tuttavia *No Future* si guarda bene dal proporre un'identificazione degli uccelli con l'omosessualità<sup>15</sup>; il suo scopo è piuttosto quello di trarre dalla negatività dei volatili hitchcockiani un'indicazione per la prassi politica *queer*, o forse meglio sarebbe dire per l'atteggiamento appropriato alla soggettività impolitica *queer*. L'incitazione di Edelman (ivi, 75) è a non lasciarsi circuire dalle retoriche del familismo eterosessuale, a non lasciarsi intimorire dal «fascismo del volto del Bambino» (che in questo caso è addirittura «Baby», non «Child») rappresentato ora da Cathy come prima da Eppie e Tiny Tim. E a divenire spietati, addirittura *inumani*:

*Gli uccelli, come Psycho, ritraggono la rivincita (che quindi rinforza la minaccia fantasmatica) di quelli che sono concettualizzati come “passivi” rappresentando la militanza attivista che accompagna il loro coming out – specialmente quando l'attivismo prende la forma, come con Leonard in North by Northwest, di un atto “impossibile” e “inumano” (ivi, 131, traduzione mia).*

In apparenza, quindi, *No Future* è un manifesto rivolto non soltanto contro l'ideologia sacrificale del “futurismo”, ma anche contro l'altruismo a partire dalla sua forma più elementare e meno esigente: la compassione per la vulnerabilità dell'altro umano di cui l'infante è l'incarnazione più immediatamente riconoscibile (Cavarero 2007). Questo rifiuto della pietà lo rende un testo perturbante e sgradevole dal punto di vista morale: vale tuttavia la pena di cercare di comprenderne fino in fondo il significato polemico prima di farsi cogliere da uno sdegno superficiale. La provocazione di Edelman è rivolta contro diversi obiettivi che l'autore individua con precisione nel corso del libro – dai più beceri toni omofobici di alcune formazioni conservatrici statunitensi fino al perbenismo di un certo modo di rivendicare i diritti civili per lesbiche e gay, passando dall'ipocrita “compassione” espressa da papa Giovanni Paolo II nel luglio 2000 per il

---

<sup>15</sup> «Non è, pertanto, che gli uccelli stessi *significhino* l'omosessualità, ma che l'omosessualità condiziona il modo in cui essi rappresentano il rifiuto radicale del significato. Tutto ciò che annulla il pagherò cambiario, la garazia, dell'avvenire, precludendo la speranza di redimerlo o che esso ci redima, deve essere ricoperto di catrame e, in questo caso, di piume dal pennello che lo colorerà sempre di queer in una cultura che situa nel queer l'onere negativizzante della sessualità – cioè la sessualità come sintomo, sempre come *sinthomosessualità*: sessualità come quella forza che minaccia di lasciare l'avvenire *foutou*» (Edelman 2004, 119, *traduzione mia*).

“disordine morale” delle persone omosessuali (Edelman 2004, 89), dagli aggressivi proclami dei movimenti statunitensi *pro-life* e dalla paranoia omofobica che si cela dietro alle campagne mediatiche contro la pedofilia (ivi, 1 ss. e 111 ss.). Ma se l'intento di Edelman è molto serio, il suo tono è, invece, esasperatamente e volutamente derisorio, a partire dalla scelta di un motto punk come titolo di un raffinato libro di critica letteraria e cinematografica. *No Future* non può essere compreso se non si tiene conto del fatto che esso si alimenta della «forza esplosiva» o «corrosiva» dell'ironia (ivi, 31 e 23), che, rielaborando le teorizzazioni di Paul de Man (1986 e 1997), il nostro autore (Edelman 2004, 23) definisce come «il più *queer* dei dispositivi retorici».

In un discorso polemico, lo strumento dell'ironia può essere utilizzato con intenti differenti, ad esempio per rafforzare un significato dissimulandolo nel suo contrario, oppure per smorzare la tensione suscitando un sorriso nell'interlocutore o nel lettore. Secondo de Man, invece, è solo una la funzione dell'ironia: turbare la comprensione suscitando un interrogativo infinito sulla possibilità di comunicare (sta dicendo sul serio? oppure scherza? oppure ancora sta fingendo di scherzare? o fingendo di dire sul serio? o fingendo di fingere...). L'ironia è per lui essenzialmente negatività, distruzione della coerenza della narrazione, dissoluzione del significato<sup>16</sup> – definizioni che offrono a Edelman una facile sponda per farne il timbro stilistico che più si attaglia a chi voglia riflettere sulla pulsione di morte. In effetti non si può non riconoscere che l'ironia vada piuttosto di moda tra i fautori della “tesi antisociale delle teorie *queer*”; ma se ad esempio Bersani (1996 e 2010) la utilizza al fine di valorizzare l'abiezione della passività anale, del masochismo e dell'umiliazione, in Edelman essa prende piuttosto la forma attiva e sadica del sarcasmo. Dall'ultima citazione riportata, ad esempio, emerge con chiarezza che *No Future* è un testo di *empowerment queer*, il cui intento è di rovesciare la passività in un impulso reattivo finalizzato sì ancora all'umiliazione, ma dei propri avversari. È in fondo per loro, e per *tutti* loro indiscriminatamente, dal peggior omofobo al gay “rispettabile”, che il significato deve diventare impossibile; è di fronte a loro che il sogget-

---

<sup>16</sup> «L'unico modo di fermare l'ironia è con la comprensione, con la comprensione dell'ironia, con la comprensione del processo ironico. La comprensione dovrebbe permetterci di controllare l'ironia. Ma che succede se l'ironia riguarda sempre la comprensione, se l'ironia è sempre l'ironia della comprensione, se ciò che è in gioco nell'ironia è sempre la domanda se sia possibile capire o non capire?» (de Man 1997, 166, *traduzione mia*).

to parlante *queer* – per primo Edelman stesso – si eleva sul piedistallo della sua superiore indifferenza verso i sentimenti umani. È da questa postazione che egli potrà godersi il deserto del reale, beandosi della propria asocialità, in perfetta solitudine.

Anche questo posizionamento è del resto interpretabile come una meta ironica, assieme seria e faceta e quindi instabile, non definitiva. La spietatezza di Edelman si ridimensiona immediatamente se si ricorda che il Bambino a cui egli augura di morire non è un essere umano in carne ed ossa, ma un feticcio disincarnato, e che di fronte a esso (non a lui o a lei), il nostro autore non propone l'edificazione di una stabile super-soggettività *queer* (il super-gay e la super-lesbica, nuove edizioni del super-uomo di nietzschiana memoria) progettata per durare nel tempo (nell'avvenire), ma al contrario la dissoluzione qui e ora di ogni soggettività ad opera della potenza gaudente, e ironica, del "no". Qui e ora, già. E poi? E prima?

### **3. Il dopo della fine – Catullo**

Nel 2011, dopo diciotto anni di attività e quarantotto titoli pubblicati, tra cui *No Future*, la collana SeriesQ della Duke University Press diretta da Michèle Aina Barale, Jonathan Goldberg, Michael Moon ed Eve Kosofsky Sedgwick ha chiuso i battenti. Venuta a mancare Sedgwick tre anni prima, i suoi colleghi, constatando la fiorente diffusione degli studi *queer* nelle università statunitensi, hanno ritenuto che la missione della collana fosse stata portata a termine. Qualcuno ha voluto interpretare questa decisione come un segno, e da più parti si è iniziato a vociferare sulla fine del *queer* che avrebbe ormai perso il suo potenziale sovversivo e sarebbe diventato da un lato un prodotto accademico, e dall'altro una merce per il mercato dell'intrattenimento (Arfini e Lo Iacono 2012). Non prenderò una posizione a proposito, e soprattutto non tenterò previsioni che sarebbero azzardate da parte di chiunque ma ancor di più da parte di chi si trova in un osservatorio marginale qual è l'Università italiana, dove il *queer* inizia a diffondersi solo ora dopo essere stato per lungo tempo appannaggio di pochi studiosi e studiose di Letteratura inglese. Ciò che vorrei invece sottolineare è che la tesi antisociale di Edelman, anche quando venga compresa nel suo originale significato polemico e quindi politico, rischia di relegare il *queer* nella torre di avorio di una discussione universitaria che difficilmen-

te oggi saprà trovare lettori al di fuori di una ristretta élite e dialogare con i movimenti dell'attualità. *No Future* porta a compimento non certo il destino, ma uno dei pericoli che le teorie *queer* contenevano fin dalla loro origine a causa dello statuto ibrido dell'area disciplinare in cui nella maggior parte dei casi si sono collocate, gli studi culturali<sup>17</sup>: la sua insistenza sul reale rischia di condurlo paradossalmente a una perdita di contatto con la realtà. Edelman elabora infatti la sua proposta per la missione (anti)sociale del *queer* analizzando romanzi ottocenteschi e film degli anni cinquanta e sessanta del Novecento e la soluzione che offre non solo non si proietta nel futuro, ma appare inadeguata al tempo attuale. Infatti, se gli obiettivi contro cui scaglia il suo sarcasmo polemico sono per lo più forze reazionarie che auspicano un ritorno al passato (il perbenismo borghese di alcune coppie lesbiche e gay, il tradizionalismo della destra americana, addirittura il medievalismo delle gerarchie cattoliche), l'esito delle sue ricerche rischia di essere conservatore, pienamente in linea con alcune tendenze del presente.

All'inizio degli anni settanta, quando propagandava la lotta anale contro il capitale e la liberazione della sessualità degli adolescenti dal controllo dei genitori, Hocquenghem si confrontava con una società moderna che ancora presentava alcuni tratti delle società tradizionali, edipiche e repressive, e con un movimento operaio che pur dicendosi rivoluzionario non metteva in discussione il disciplinamento della sessualità nella forma di vita familiare. Foucault e Deleuze avrebbero dovuto attendere l'arrivo degli anni ottanta per intuire che le società post-moderne stavano assumendo il carattere di società post-disciplinari (Bernini 2008, 169 ss.); ma già allora Lacan – proprio colui che Edelman elegge a suo nume tutelare – stava cogliendo che le società del capitalismo avanzato non sarebbero state sessualmente repressive. Infatti, nel 1969-1970, nel diciassettesimo ciclo del suo insegnamento seminariale (Lacan 2001), egli aveva contrapposto il discorso psicoanalitico a quello che chiamava «discorso del padrone», ma poco dopo, in una celebre conferenza milanese del 1972 (Lacan 1978, 47-48), constatò che in Occidente

---

<sup>17</sup> Addirittura De Lauretis (1999, 84), interpreta le teorie *queer* come un sottoinsieme degli studi culturali: «Passo ora a tracciare a grandi linee la fortuna e i destini della psicoanalisi nel mondo accademico statunitense e in particolare in quella costellazione di studi interdisciplinari sorti negli ultimi venticinque anni, cui viene dato il nome generico di studi culturali. Essi includono gli studi delle donne (*women's studies*), quelli sul cinema (*film studies*) e altri media, gli studi postcoloniali su razza, etnia e razionalità, detti anche *diaspora studies*, e gli studi su genere e sessualità (*gender studies*) fino alla loro propaggine più recente, *queer theory*».

quest'ultimo stava per essere sostituito dal «discorso capitalista». Secondo l'analisi di Lacan, nelle società tradizionali il «padrone» intimava il divieto del godimento e imponeva norme rigide che definivano una relazionalità edipica e gerarchica; nella falsa democrazia della circolazione illimitata delle merci tipica delle civiltà consumistiche, invece, il capitalismo esorta al godimento della cosa, alla reificazione del sé come oggetto di scambio, alla dissoluzione del legame familiare e sociale in una logica dissipativa. Entrambi i discorsi tolgono spazio al desiderio del singolo e alle fantasie con cui questi, in dialogo con altri come lui, può conferire senso alla «mancanza a essere» che costituisce l'esistenza umana: per queste ragioni, secondo Lacan, è al sintomo inteso come espressione del desiderio del paziente che il discorso psicoanalitico deve rivolgere attenzione. A distanza di trent'anni, a parere di molti, le intuizioni di Lacan sono state ampiamente confermate: lo psicoanalista italiano Massimo Recalcati (2010, 2011 e 2012) ha ad esempio ripetutamente sostenuto che i più caratteristici sintomi psichici del disagio contemporaneo (iperattività e depressione, anoressia-bulimia, attacchi di panico, dipendenze patologiche da alcolici, sostanze stupefacenti, gioco d'azzardo...) siano segno di una progressiva abrogazione dell'inconscio: non manifestazioni di sofferenza di un soggetto frustrato il cui desiderio è represso dal super-io, ma al contrario esiti dello strapotere dell'Es, dell'ingiunzione al godimento che imprigiona il soggetto nel proprio narcisismo impedendogli di relazionarsi all'altro e a sé<sup>18</sup>. Ciò a cui neppure Recalcati mi sembra rivolgere sufficiente attenzione è che nell'attuale fase del capitalismo – caratterizzata dal post-fordismo, dalla globalizzazione, dalla flessibilità del lavoro, e infine da quella crisi finanziaria ed economica mondiale che nel 2004 Edelman ancora non poteva prevedere – l'imperativo di godimento ha stabilito un perverso doppio legame con quel suo rovescio superegoico che è l'imperativo di austerità – una nuova variante del discorso del padrone –, ed è stato rafforzato da una strutturale impossibilità di costruire senso, formulare progetti vita, proiettarsi nel futuro. Nella crisi attuale, infatti, da un lato la nuova esortazione al sacrificio e al risparmio rende lo spreco ancor più attraente in

---

<sup>18</sup> «Anziché liberare il desiderio dai suoi vincoli materiali, morali e dalle sue inibizioni sociali – insomma dalla sua nevrosi –, il discorso del capitalista lo ha piuttosto ucciso, lo ha spianato sotto il rullo di una rincorsa disperata verso un godimento tanto necessario quanto privo di soddisfazione. È il paradosso dell'iperedonismo del nostro tempo: la pulsione appare dotata di una potenzialità infinita, si afferma come finalmente libera, svincolata dai limiti della Legge, ma questa libertà non è in grado di generare alcuna soddisfazione. È una libertà vuota, triste, infelice, apaticamente frivola» (Recalcati 2012, 15-16).

quanto trasgressivo; dall'altro la "flessibilità" del lavoro si riflette in una precarietà esistenziale che porta con sé anche una precarietà degli affetti. Nelle società europee e statunitensi, ma non solo, le ultime generazioni già da tempo vivono all'insegna del *No Future*, senza, a dire il vero, passarsela troppo bene. Che si tratti di donne e uomini eterosessuali, oppure di soggetti *queer*, oggi l'asocialità a-progettuale per molti è diventata semplicemente una necessità. A queste considerazioni sociologiche, a proposito dei rischi di conservatorismo presenti nella tesi antisociale della teoria *queer*, possono aggiungersene altre di ordine logico-concettuale. Come dimostra il doppio legame possibile tra dissipazione e austerità, l'ingiunzione al godimento, provenga essa dal discorso capitalista di Lacan o dal libro di Edelman, non esercita alcuna azione trasformativa reale sull'etica pubblica delle nostre società: ordinando di godere della trasgressione del codice morale tradizionale, di fatto lo conferma. Come già aveva intuito Hocquenghem, se il *queer* sceglierà di occupare la posizione della pulsione di morte, diventerà semplicemente ciò che una società conservatrice si aspetta che esso sia: il doppio osceno dell'eterosessualità, quello scarto che ne conferma lo statuto normativo.

Sono molti i punti di contatto tra i due autori: entrambi sottraggono polemicamente il "sessuale" (Freud 1970) all'obbligo dell'utilità che struttura la morale discriminatoria dell'eterosessismo e conseguentemente ne contestano la sussunzione sotto la logica progettuale e sacrificale della politica tradizionale. Inoltre vale per Edelman quanto Beatriz Preciado (2010) ha affermato riguardo a Hocquenghem: entrambi mettono in atto quella strategia argomentativa che nel 1972 Roland Barthes definì "terrorismo testuale", tesa a provocare uno shock culturale nel lettore, a sottrarlo violentemente alle rassicuranti certezze del senso comune<sup>19</sup>. Alimentandosi della sterilità del godimento piuttosto che della produttività del desiderio, l'esplosione prodotta da *No Future* mi sembra tuttavia chiudere quell'orizzonte politico che la deflagrazione de *Le désir homosexuel*, nonostante tutto, apriva. A ragion veduta Edelman si richiama a Hocquenghem per so-

---

<sup>19</sup> «Sono terroristi, afferma Barthes [...], quei testi capaci di "intervenire socialmente", non grazie alla loro popolarità o al loro successo, bensì grazie alla "violenza che permette che il testo ecceda le leggi che una società, un'ideologia, o una filosofia si danno per costruire la propria intelligibilità storica". *Le désir homosexuel* di Hocquenghem non è semplicemente uno dei libri sull'omosessualità. È il primo testo terrorista che affronta direttamente il linguaggio eterosessuale egemonico. È il primo diagnostico critico sulla relazione tra capitalismo ed eterosessualità realizzato da un frocio che non nasconde la sua condizione di "scoria sociale" e di "anormale" per iniziare a parlare» (Preciado 2010; citazioni da Barthes 1972, 14).

stenero che quando erompe nella sfera pubblica, il sessuale non può che assumere un carattere di urgenza perché il tempo della pulsione è un “ora” sempre uguale e sempre imprevisto, che il futuro pensato come sviluppo del presente non potrà contenere mai. Ma poi – a differenza di Hocquenghem – Edelman propone una discutibile identificazione tra pulsione sessuale e pulsione di morte e condanna il *queer* a un’esistenza solitaria. Persino gli uccelli di Hitchcock volano in stormo, e Leonard obbedisce a un’organizzazione criminale: per Edelman, invece, il *queer* dovrebbe essere una forza puramente negativa, compulsivamente orientata a spezzare il legame con l’altro, senza discernimento, senza immaginazione, senza speranza. In questo, egli è più coerente di Hocquenghem, che – nonostante la sua critica al culto del futuro della società civilizzata – a più riprese tradisce un sentimento di attesa per nuove forme di comunità tra soggetti finalmente disassoggettati alla norma eterosessuale. Ma siamo sicuri che, quando si tratta di pulsione, la coerenza sia una virtù?

Sia in Freud sia in Lacan, lo sforzo della psicoanalisi è quello di dare conto dell’ambivalenza del soggetto<sup>20</sup>, della compresenza nella psiche di forze contrastanti che non si contrappongono, ma si sostengono l’una l’altra. Il vero scandalo della scoperta della pulsione di morte operata da Freud (Freud 1983) non deriva infatti dalla constatazione che gli esseri umani sono capaci tanto di crudeltà contro gli altri quanto di autodistruttività – il che non sarebbe in sé una gran scoperta –, ma dalla constatazione che la loro negatività è necessaria alla relazionalità, persino all’amore – come del resto Catullo aveva capito perfettamente venti secoli prima della nascita della psicoanalisi<sup>21</sup>. Lo stesso atteggiamento di Freud rispetto alla guerra, il trauma che nel 1920 avrebbe condotto la sua riflessione *Al di là del principio di piacere*, fu del resto ambivalente: la condanna maturò in seguito a un’iniziale adesione entusiastica, inspiegabile per un intellettuale ebreo che nulla aveva da guadagnare dal nazionalismo tedesco (Jones 1955). In uno scritto del 1915, egli (Freud 1976, 124) – pur dando conto della «delusione»

---

<sup>20</sup> «Molti moti pulsionali si presentano fin dall’inizio in coppie antitetiche, per un fenomeno singolarissimo e sconosciuto ai più a cui è stato dato il nome di “ambivalenza emotiva”. L’aspetto di questo fenomeno più facile da osservare e da capire è dato dalla assai frequente coesistenza, nella stessa persona, di un intenso amore e di un intenso odio. Dal canto suo la psicoanalisi aggiunge che non di rado questi due impulsi emotivi contrastanti assumono come oggetto la medesima persona» (Freud 1976, 129).

<sup>21</sup> Il riferimento è, naturalmente, al celeberrimo carme 85, uno dei numerosi dedicati a Lesbia (pseudonimo letterario dietro al quale il poeta cela Clodia, sorella del tribuno Clodio), posto a esergo di questo articolo.

dell'opinione pubblica europea per una guerra scoppiata tra le «grandi nazioni di razza bianca dominatrici del mondo alle cui mani è affidata la guida del genere umano [...] e a cui erano dovuti i progressi tecnici per il dominio della natura, nonché i valori della cultura, dell'arte e della scienza» (sic!) – ancora prese le difese della «civile» Germania. E poi avviò quella riflessione antropologica che dopo cinque anni sarebbe maturata nell'ipotesi della pulsione di morte:

A eccezione di pochissime situazioni, i nostri atteggiamenti amorosi anche più teneri e intimi contengono una qualche sia pur lieve componente ostile, capace di provocare l'inconscio desiderio di morte. [...] I medici che praticano la psicoanalisi s'imbattono assai frequentemente nel sintomo di un eccesso di tenera preoccupazione per l'incolumità dei congiunti, o in autorimproveri del tutto ingiustificati per la morte di una persona amata. Lo studio di questi fenomeni non lascia adito ad alcun dubbio circa l'estensione e l'importanza degli inconsci desideri di morte. Il profano prova un orrore indicibile di fronte alla possibilità di tali sentimenti, e vede in questa stessa sua ripugnanza una buona ragione per non dar credito alle affermazioni della psicoanalisi. Penso però che abbia torto. Nessuno vuol deprezzare la vita amorosa, né questo è il significato delle nostre conclusioni. Il nostro intelletto e la nostra sensibilità certo si ribellano contro un tal modo di collegare l'odio e l'amore; ma la natura servendosi di questa coppia antitetica riesce a mantenere vivo e rigoglioso l'amore, dovendo meglio garantirlo contro l'odio che dietro a esso se ne sta in agguato. *Si può dire che gli slanci più belli della nostra vita amorosa sono dovuti alla reazione contro l'impulso ostile che avvertiamo nel nostro intimo* (ivi, 146-147, corsivo mio).

Per Freud, quindi, ogni relazione umana si alimenta dello sforzo necessario ai soggetti coinvolti per resistere all'ostilità che la stessa relazione necessariamente produce: amiamo massimamente l'altro quando sappiamo trattenerci dall'impulso – inevitabile – di fargli male. Vale, naturalmente, anche il contrario: il nostro odio si rivolge massimamente ai nostri oggetti di amore, o di ammirazione, quando questi si sottraggono al nostro desiderio e quindi ci deludono. Anche il sarcasmo di Edelman tradisce forse un grande amore deluso per un'umanità che in nome dell'ideale del familismo riproduttivo

continua a escludere dal proprio consenso le esistenze *queer* – nel suo libro non mancano infatti riferimenti assieme commossi e rabbiosi alle vittime dell'omofobia<sup>22</sup>. Ma non è questo il punto. Come già metteva in luce Freud (ivi, 147-148) nel 1915:

Il problema [...] è questo: non faremmo meglio a cedere, [...] a riconoscere che col modo nostro, di uomini civili, di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche e che perciò ci conviene abbandonarlo e piegarci alla verità? Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete, dando un rilievo un po' maggiore a quel nostro atteggiamento inconscio di fronte alla morte che ci siamo fino a ora sforzati di reprimere con cura? Non vi è qui nulla di più elevato, anzi per certi aspetti questo ha l'aria di un passo indietro, di una regressione; ci offre tuttavia il vantaggio di consentire una maggiore sincerità e di rendere nuovamente la vita più sopportabile. Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere di ogni vivente. L'illusione perde ogni valore se c'intralcia in questo compito. Ricordiamo il vecchio adagio: *Si vis pacem, para bellum*. Se vuoi conservare la pace, preparati alla guerra. Sarebbe tempo di modificarlo così: *Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte.

---

<sup>22</sup> «Il 12 ottobre 1998 – la sera della morte di Matthew Shepard, un ventunenne gay allora iscritto all'Università del Wyoming che fu adescato in un bar da due uomini eterosessuali e condotto nell'oscurità in un luogo deserto dove fu selvaggiamente picchiato, fustigato e poi legato a una staccionata di legno e abbandonato al brutale freddo della notte (dal quale non sarebbe stato soccorso se non circa diciotto ore dopo, quando fu scoperto, già comatoso, da un ciclista che aveva inizialmente scambiato quel corpo sanguinante afflosciato legato a un palo per uno spaventapasseri) – nella sera della morte di Matthew Shepard, un portavoce dell'ospedale, “la voce rotta dall'emozione”, rilasciò la seguente dichiarazione alla stampa nazionale: “la madre di Matthew mi ha detto ‘Per favore dica a tutti coloro che sono in ascolto: andate a casa e abbracciate i vostri figli e non lasciate che passi un giorno senza dire loro che li amate’”. Queste parole di una madre in lutto, ampiamente riportate nei telegiornali, produssero uno sfogo mimetico di lutto per tutto il paese, esattamente come lo avevano prodotto nel portavoce la cui voce si era rotta quando le aveva pronunciate. Ma queste parole, che anche nell'occasione dell'uccisione di un uomo gay definivano appropriato e giusto il lutto di coloro che avevano figli da abbracciare a casa, specificavano che il compianto che incoraggiavano era il compianto per un avvenire familiare minacciato – una minaccia che per molti poteva prendere la forma della morte di Matthew Shepard, ma una minaccia che per altri doveva anche prendere la forma opposta: quella della *vita* di Shepard. Così, mentre alcuni si raccoglievano a pregare con la madre presso la bara di un figlio caduto, altri arrivarono al suo funerale per condannare uno “stile di vita” che a loro avviso rendeva Matthew Shepard un pericoloso uccello predatore. Un articolo pubblicato sul «New York Times» speculò che per gli assassini il significato simbolico di lasciare il suo corpo appeso a una staccionata poteva esser fatto risalire “alla pratica del vecchio West di inchiodare un coyote morto alle staccionate dei ranch come monito per futuri intrusi”. Il ciclista che lo aveva confuso con uno spaventapasseri, quindi, non era andato poi così lontano dal punto» (Edelman 2004, 115-116, *traduzione mia*).

Il problema è che, se per Freud la missione della psicoanalisi è creare consapevolezza dell'ambivalenza dei sentimenti umani per rendere l'esistenza più sopportabile, Edelman utilizza invece la metapsicologia freudiana, reinterpretata da Lacan, per sciogliere tale ambivalenza nell'univocità di un'insopportabile "verità" che scarica tutta sulle spalle dei soggetti *queer*. Egli li invita infatti a liberarsi di quelle che anche Freud chiama "illusioni" della civilizzazione, non promettendo loro alcun guadagno se non la solitudine di un soggetto che si disfa di fronte all'assenza di senso del reale. Eppure il suo stile ironico, se non si fosse risolto in sarcasmo, ben si sarebbe prestato a esprimere una versione *queer* dell'ambivalenza umana, dal momento che – con buona pace di de Man – l'ironia, oltre che per dissolvere il significato, può essere sapientemente utilizzata per veicolare contemporaneamente significati opposti. Anche quando ha scelto le forme di lotta più radicali, il movimento lgbtqi ha sempre avuto come movente l'aspirazione a una vita più sopportabile, per usare le parole di Freud, o più vivibile, per usare quelle di Butler (2000, 2004a, 2004b): perché ora dovrebbe invece rinunciare alla politica e limitarsi a negare i legami sociali, restando cieco di fronte all'evidenza che ogni rottura offre la possibilità di una ricomposizione, ogni distruzione di una creazione<sup>23</sup>? Perché mai, oltre che della pulsione di morte, il *queer* dovrebbe farsi rappresentante anche della fine della storia, a cui dopo l'11 settembre 2001 non crede più nessuno?

Il vero problema del futuro, che Edelman e prima di lui Hocquenghem hanno ben messo in evidenza, è che quando viene pensato come sviluppo lineare e coerente del presente (il succedersi di generazioni in cui chi nasce prende il posto di chi muore), esso monopolizza l'immaginazione politica, chiudendola alla possibilità del nuovo – impedendole ad esempio di risignificare creativamente concetti quali "comunità", "civiltà" o "parentela". Ma questa non mi sembra una buona ragione per rinunciare a esercitare questa preziosa facoltà, tanto più che entrambi gli autori ne fanno largo uso per delineare un orizzonte di senso sovversivo a partire dalla valorizzazione del lato oscuro del ses-

---

<sup>23</sup> Edelman (2004, 102-109) polemizza aspramente con Butler 2004, che ritrae come l'esempio di una politica liberale fondata sulla compassione. Alla filosofa (Butler 2004a) che tenta di salvare Antigone dalla tomba in cui l'hanno seppellita viva non solo Creonte, ma anche Hegel e Lacan, facendone il simbolo della lotta delle minoranze per una vita vivibile e per il riconoscimento di una piena umanità, Edelman contrappone Leonard che fieramente rifiuta di essere umano. Uscita dalla tomba, l'Antigone di Butler per Edelman vive nella logica politica dell'intelligibilità e quindi del significato, mentre quella di Leonard è l'esistenza illogica del *sinthomosessuale* che continua a insistere fuori della significazione.

suale. Edelman dichiara – contraddicendosi questa volta anche lui – di volere dismettere l’immaginazione per lasciare spazio alla sola pulsione, pensata come eterno ritorno dell’identico (del godimento del reale). A suo avviso, volgere le spalle al futuro significa rinunciare non soltanto a *progettare*, ma anche a *sperare* per sé con gli altri un modo di vita migliore. Niente obbliga del resto a essere in tutto e per tutto d’accordo con lui: i soggetti *queer* potrebbero invece sfruttare la loro capacità di essere ironici e ambigui per seguire e assieme tradire il suo insegnamento: rivolgendo lo sguardo al passato anziché al futuro – come lui insegna a fare –, ma tenendo i piedi ben appoggiati al presente, potrebbero ad esempio istituire comunità immaginarie con chi li ha preceduti, accogliendo nel coro dei *queer* voci dissonanti come quella di Hocquenghem, cantore di un desiderio omosessuale che sfida il senso comune dei gay di oggi, alludendo alla possibilità di un altro ordine simbolico. Dal suo essere inattuale – quindi dal suo fallimento (Muñoz 2009, Halberstam 2011) più che dal suo successo – potrebbero allora apprendere che il presente non era affatto già scritto nel passato, che avrebbe potuto essere diverso da quello che è e che, di conseguenza, anche il futuro potrebbe essere diverso tanto dal monotono succedersi delle famiglie edipiche prescritto dal discorso del padrone, tanto dall’accadere sempre uguale del godimento del reale a cui esorta il discorso capitalista. I soggetti *queer* potrebbero poi recuperare da chi li ha preceduti il sospetto verso ogni strategia discorsiva che rischia di vincolare le loro esistenze a una qualche verità: come Foucault (1976), anche Hocquenghem insegna che la psicoanalisi è sempre stata pericolosa per le minoranze sessuali, quando se n’è voluto fare un uso normativo.

Guardando al passato, infine, essi potrebbero ricordare che sono esistiti e ancora esistono bambini diversi da quelli virtuali per cui una diffusa retorica “futurista” chiede di sacrificare il presente, dei *children* al plurale e con la “c” minuscola, in carne e ossa come quelli che loro stessi, come chiunque altro, sono stati e un po’ sono ancora<sup>24</sup>. Su

---

<sup>24</sup> L’evoluzione psichica, infatti, non è affatto lineare, ma segue una temporalità che potremmo definire *queer*. A questo proposito, mi sembrano illuminanti le parole dello stesso Freud (1976, 133): «Gli sviluppi psichici hanno una peculiarità che non si riscontra in alcun altro processo evolutivo. Quando un paese si cangia in città, o un bambino in un uomo, il paese e il bambino con ciò scompaiono. Soltanto uno sforzo di memoria ci consente di rintracciare i vecchi tratti nell’aspetto nuovo; effettivamente i materiali e le forme antiche sono scomparsi e sostituiti da qualcosa di nuovo. Nell’evoluzione psichica le cose procedono in modo affatto diverso; e la situazione, non comparabile con altre situazioni, può essere descritta soltanto dicendo che ogni fase evolutiva precedente continua a sussistere tanto da potere un bel giorno

un punto gli insegnamenti di Freud e Lacan concordano: persino le nostre pulsioni scontano un debito costitutivo verso altri che ci hanno accuditi quando, inermi, eravamo totalmente esposti a un mondo che assieme ci feriva e ci eccitava senza che in alcun modo potessimo comprenderlo, ma che nella sua ambivalenza ontologica alla fine ci ha anche protetti, facendoci diventare quelli che siamo ora. È in questo mondo comune che da sempre si è iscritto il *queer*, con la forza distruttiva del suo “no” che ha sempre anche avanzato una pretesa di riconoscimento. Ed è a questo mondo che anche Edelman si rivolge con il suo saggio: persino il suo narcisismo provocatorio ha bisogno di un pubblico. In fondo la sua polemica contro il feticcio dell’infanzia potrebbe essere letta anche come una denuncia dell’incapacità della “civiltà” di dare ascolto ai bambini in quanto bambini, senza strumentalizzarli per governare gli adulti e senza prendersene paternalisticamente cura, cioè senza disciplinarli al fine di renderli a loro volta degli adulti sucubi del futuro. Più coerentemente di Hocquenghem, Edelman illumina l’impossibilità per la politica di insediarsi nel tempo del trauma in cui vivono infanti ignari del futuro che altri stanno progettando per loro. Anche i militanti del FHAR erano in fondo dei giovani adulti che pretendevano di parlare al posto dei bambini: Edelman non si limita tuttavia a invitare i *queer* a non ripeterne l’errore, egli intima loro di rinunciare alla politica.

Può darsi che il tempo del *queer* sia finito, e può anche darsi che a decretarne la fine sia stata proprio la logica del *No Future*, quando il motto punk è diventato un’ingiunzione del capitalismo neo-liberista e questo ha catturato le esistenze *queer* nella sua spirale mortifera. Ma nulla impedisce di pensare oltre la fine, spiccando un salto al di là della pulsione di morte. Perché un altro immaginario è possibile oltre a quello in cui sul presente grava la pesante ipoteca del futuro. E un altro presente è possibile, in cui, attraverso la doppia disobbedienza all’imperativo di godimento e a quello di austerità a cui le nostre vite precarie sono oggi soggette, si apra un nuovo accesso al tempo non progettuale ma attuale della speranza, in cui chi scelga di rifiutare questa civiltà e di entrare a far parte di una “tribù” dei *queer* possa rintracciare nel passato voci profetiche che lo dispongano a pensare e a praticare il nuovo. Perché questo avvenga, non c’è bi-

---

—  
tornare a divenire la forma d’espressione delle forze psichiche: e anzi l’unica loro forma di espressione, come se tutti gli sviluppi successivi si fossero disfatti e annullati».

sogno dell'arrivo di un Bambino messia, perché bambino è già stato ogni essere umano. Oltre che del futuro, gli infanti non hanno idea neppure del passato, ma i soggetti della politica *queer* sì: per attivare la speranza, basta loro la memoria. Dando ascolto ai suoi maestri Deleuze e Guattari, Hocquenghem si è sforzato di pensare il desiderio fuori della logica della mancanza. Questo è forse il momento di sforzarsi di ripensare la pulsione senza dimenticare la morte, ma ricomponendola nella sua ambivalenza con la vita.

## Riferimenti bibliografici

- Altman D. (1982), *The Homosexualisation of America, The Americanization of the Homosexual*, New York, St. Martin's Press.
- Arfini E. e Lo Iacono C. (a cura di) (2012), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa, Edizioni ETS.
- Barthes R. (1972), *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil.
- Bernini L. (2008), *Le pecore e il pastore. Critica, politica etica nel pensiero di Michel Foucault*, Napoli, Liguori.
- Bernini L. (2010), *Maschio e femmina Dio li creò!? Il sabotaggio transmodernista del binarismo sessuale*, Milano, Il Dito e La Luna.
- Bersani L. (1996), *Homos*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press; trad. it. *Homos*, Milano, Pratiche, 1998.
- Bersani L. (2010), "Is the Rectum a Grave?", in *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, Chicago and London, The University of Chicago Press; prima ed. in «October», n. 43, 1987.
- Bersani L. e Phillips A. (2008), *Intimacies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bond Stockton K. (2009), *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*, Durham-London, Duke University Press.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London-New York, Routledge; trad. it. *Scambi di genere: Identità, sesso e desiderio*, Firenze, Sansoni, 2004.
- Butler J. (2000), *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press; trad. it. *La rivendicazione di Antigone: La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Butler J. (2004a), *Undoing Gender*, London-New York, Routledge; trad. it. *La disfatta del genere*, Roma, Meltemi, 2006.
- Butler J. (2004b), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso; trad. it. *Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.
- Cavarero A. (2007), *Orrorismo. Ovvero sulla violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli.

- De Lauretis T. (1999), *Soggetti Eccentrici*, Milano, Feltrinelli.
- De Lauretis T. (2010), *Freud's Drive. Psychoanalysis, Literature and Film*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- De Man P. (1986), *The Resistance to Theory*, Minneapolis, The University of Minnesota Press; prima ed. in «Yale French Studies» 63, 1982.
- De Man P. (1997), "The Concept of Irony", in *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Dean T. (2009) *Unlimited Intimacy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Deleuze G. e Guattari F. (1972), *L'Anti-Edipe*, Paris, Minuit, 1972, trad. it. *L'anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 2002.
- Edelman L. (1994), *Homographesis*, New York and London, Routledge Chapman & Hall.
- Edelman L. (2004), *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London, Duke University Press.
- Ferenczi S. (2002), *Opere*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- FHAR (1971), *Rapport contre la normalité*, Paris, Éditions Champ Libre; trad. it. *Rapporto contro la normalità*, Rimini, Guaraldi Editore, 1972.
- Foucault M. (1961), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963.
- Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Foucault M. (1982), "Le gay savoir", in *Interview met Michel Foucault*, a cura di Matias Duyves e Margaretha Maria Maasen, De Woelrat, Utrecht; trad. it. "Il gay sapere", in «Aut aut» n. 331, 2006.
- Freud S. (1970), "Tre saggi sulla teoria sessuale", in *Opere*, vol. IV 1900-1905, Torino, Boringhieri.
- Freud S. (1976), "Considerazioni attuali sulla guerra e la morte", in *Opere*, vol. VIII 1915-1917, Torino, Boringhieri.
- Freud S. (1983), "Al di là del principio di piacere", in *Opere*, vol. IX 1917-1926, Torino, Boringhieri.

- Guattari F. (1972), *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero.
- Halberstam J. (2011), *The Queer Art of Failure*, Durham and London, Duke University Press.
- Hocquenghem G. (2000), *Le désir homosexuel*, Paris, Fayard; prima ed. Édition Universitaires, Paris, 1972; trad. it. *L'idea omosessuale*, Roma, Tattilo, 1973; trad. spagnola con postfazione di Beatriz Preciado *El deseo homosexual*, Melusina, Barcelona 2009.
- Jones E. (1955), *Sigmund Freud. Life and Work*, London, Hogart Press, trad. it. *Vita e opere di Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- Lacan J. (1978), "Del discorso psicoanalitico", in *Lacan in Italia*, Milano, La Salamandra.
- Lacan J. (2001), *Il seminario. Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi*, Torino, Einaudi.
- Lacan J. (2006), *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi 1954-1955*, Torino, Einaudi.
- Lacan J. (2011), *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, Torino, Einaudi.
- Marcuse H. (1955), *Eros and Civilisation*, New York, Vintage Books; trad. it. *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1964.
- Mieli M. (1973), "Paris-Fhar", in «Fuori!», vol. 2, n. 10.
- Mieli M. (2002), *Elementi di critica omosessuale*, Milano, Feltrinelli; prima ed. Torino, Einaudi 1977.
- Muñoz J.E. (2009), *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*, New York and London, New York University Press.
- «PMLA» (2006), vol. 121, n. 3.
- Prearo M. (2012), "Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire", in «Genesis», vol. 11, nn. 1-2.
- Preciado B. (2010), *Terrore anale*, reperibile all'indirizzo <http://it.scribd.com/doc/57078838/terrore-anale>; trad. it. della postfazione a Hocquenghem, G., *El deseo homosexual*, Melusina, Barcelona 2009.
- Recalcati M. (2010), *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

- Recalcati M. (2011), *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca moderna*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati M. (2012), *Ritratti del desiderio*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Reich W. (1936), *Die Sexualität im Kulturkampf*, Kopenhagen, Sexpol Verlag; trad. it. *La rivoluzione sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- Schérer R. (1972), "Preface", in Ch. Fourier, *L'Ordre subversif: Trois textes sur la civilisation*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Sedgwick E.K. (1993), "Queer and Now!", in *Tendencies*, Durham and London, Duke University Press, trad. it. parziale "Queer e ora!", in Arfini e Lo Iacono (2012).